



KELEMEN ZOLTÁN

Antik demokrácia és középkori joguralom

Benjamin Constant 19. századi szabadságeszméjének kritikája és a középkor

Bevezetés

A 19. századi európai történetírásban az 1820-as évektől vízválasztót jelentett a felvilágosodás megítélése. Ha a „hosszú 19. század” történésze elfogadta a felvilágosodás és a francia forradalom értékeit, úgy jellemzően kárhoztatta a középkort és az annak univerzalitását igénylő barokk és romantika kultúráját. A középkori vallási egység és rend pártolói éppen ezt a szemléletet megfordítva elutasították a pogány antikvitás és az ahhoz visszatérő reneszánsz értékeit, valamint a felvilágosult gondolkodás túlzott racionalizmusát. Ghislain Lafont mindezt egyszerűen úgy fogalmazta meg, hogy „a XVIII. században már zárt szellemi alakulatként áll szemben egymással a felvilágosodás és a katolicizmus”.¹ Ez az „ellenpontoszerű” történelemszemlélet sokáig gátat jelentett az európai civilizáció alapvető történeti összefüggéseinek megértésében.² Marc Bloch *A történész mestersége* című munkájában „azt az arab mondást idézi, miszerint »Az ember jobban hasonlít a korra, amelyben él, mint az apjára«, ami még az igazán nagyokra is érvényes.”³ Benjamin Constant a szabadság eszméjének legnagyobb 19. századi francia teoretikusa volt, mégis tetten érhető munkáiban a fent vázolt ellenpontoszerűség. A mai olvasó számára a liberális szerző észrevételeinek élet tovább csorbítja, hogy kora politikai filozófiájának szinte minden korlátja megjelenik műveiben, így például a cenzusos választójog fenntartásának csökönyös szorgalmazása. Az alábbiakban mindezt tudatosítva nem ismeretelméleti szkepszistól vezérelve nézünk Constant tanulmánya mögé, hanem időtálló észrevételeit keressük. Ezt követően Benjamin Constant ókori és modern demokráciát érintő megállapításainak érvénye kapcsán mutatunk rá a 19. századi történelemszemlélet korlátaira, és egyben kísérletet teszünk ezek keresztény humanista szemléletű átlépésére a szabadságeszme területén.

Dolgozatomban azzal a hipotézissel élek, hogy az egyéni jogok és a joguralom megerősödése sokkal inkább a római jog középkori recepciójából adódó szerves fejlődés eredménye volt, mint egy középkort meghaladó újkori fejlemény. Nem tagadjuk tehát, hogy ne lett volna jelentős szerepe az újkornak és a felvilágosodásnak a magánjogi autonómia kiterjesztésében, azonban mindez nem lehetett középkori előzmények nélkül való, és így nem tekinthetünk az újkor ellentétéként a középkori fejlődésre.

¹ Lafont, Ghislain: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Budapest, 1998. 46.

² Az „ellenpontoszerű történelemszemlélet” kifejezés Zsinka Lászlótól származik: Zsinka László: *Az európai történelem eszméje*. Budapest, 2011. 71. A 19. századi Európa-képéről bővebben: Zsinka: *Az európai történelem eszméje*, 31–72.

³ Bloch, Marc: *Gyógyító királyok*. Budapest, 2005. 34. (Jacques le Goff előszava)

Egyén és közösség viszonya

Constant *A régiek és modernek szabadsága* című művében az antik görögök demokráciájának értékeit és korlátait mutatta be és vetette össze a francia polgári forradalom eredményeivel. A szerző az 1815 és 1830 közötti restaurációs időszak vezető liberális értelmiségi alakja volt Franciaországban. Bourbon-ellenessége ellenzéki politizálásra szorította. Ezek a körülmények nagymértékben segíthetik az általa elfoglalt álláspont megértését és magyarázását. Constant idézett alkotásában elismeri a széles tulajdonosi középosztályon nyugvó, közvetlen részvételű athéni demokrácia erőnyeit. Itt valósult meg először az önkény helyett nyilvános érdekegyeztetéssel létrejövő társadalmi akaratnyilvánítás. A népgyűlési határozatok elolvasásának képessége és a közügyek iránt való érdeklődés alapvető elvárás volt a polgárokkal szemben. A szerző ezek után rátér az antik szabadságintézmények modern nemzetállamokban történő alkalmazásának kérdésére. Ezzel kapcsolatban Constant már az ajánlásban kifejti aggályait: „Vannak dolgok, melyek csupán bizonyos korokban lehetségesek, s azután soha többé. Gyakran megfelelnek a közhelynek látszó igazságról, s ez bizony veszélyekkel jár. Nagy baj, ha a földi sorsok kormányzói tévesen ítélik meg a lehetőségeket. Ez esetben nem válik hasznukra a tapasztalat, sőt, inkább ártalmukra és félrevezetésükre szolgál.”⁴ Constant szerint voltak olyan karaktervonásai a „régiek szabadságának”, amelyek a modernneknl zsarnoksághoz vezetnek. A legsúlyosabb elvi ellentmondást a politikum és a magánélet kapcsolatában mutatta ki. Constant szerint az antik demokrácia a közügyekben való részvétel szabadságát jelenti.⁵ Pontosabban fogalmazva még az egyéni létnek legnagyobb teret engedő ókori poliszban, Athénban is a polgár erkölcsi kötelezettsége volt, hogy részt vegyen a közéletben. Furcsa módon azonban, míg az antikvitásban „az egyén [...] a közügyekben mindig szuverén, minden magánviszonylatában rabszolga”.⁶ Condorcet egyik munkájára hivatkozva Constant úgy fogalmaz, hogy „az ókoriaknak [...] fogalmuk sem volt az egyéni jogokról”.⁷ Az ókori görög polgár, aki bármilyen kérdésben szavazhatott a népgyűlésen, ugyanolyan könnyen válhatott az *osztrakizmosz* áldozatává. Érdemes felidézni, hogy a görög–perzsa háború nagy görög hőseit később vitatható tetteikért milyen büntetésekkel sújtották. Themisztoklész száműzetésben, Miltiádész börtönben halt meg, Pauszaniaszt pedig kivégezték.⁸ Benjamin Constant az arginuszi csata példáját idézi ezzel összefüggésben. Ez az ütközet a peloponnészoszi háború utolsó athéni tengeri győzelmét hozta a spártaiak felett. A népgyűlés szerint ugyanakkor az anyagi áldozatok meghaladták a győzelem jelentőségét, ezért kivégezték a hazatérő hadvezéreket.⁹ A peloponnészoszi háború végére az athéni népgyűlés az egymással való leszámolás színterévé vált. E példák alapján Constant arra a következtetésre jutott, hogy az ókori demokráciák a döntésben való részvétel szabadságát jelentették csupán, és hiányzott az egyén védelme a közhatalommal szemben. A magánélet autonómiájának semmibevételét a szilárd jogi formákkal orvosolta volna Constant, s a törvényeket és az oltalmazó formákat az emberi társulások két istenségének nevezte.¹⁰ Később Max Weber is megfogalmazta, hogy az önké-

⁴ Constant, Benjamin: *A régiek és modernek szabadsága*. Budapest, 1997. 37.

⁵ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 246.

⁶ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 240.

⁷ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 241. hivatkozik: J. A. N. Caritat de Condorcet: *Mémoire sur l'instruction publique; in: Oeuvres complètes*. Paris (1847–1849) 7. köt. 202.

⁸ Pontosabban egy templomba zárva éhezettették halálra Pauszaniaszt.

⁹ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 245., 272.; Ritoók Zsigmond (szerk.): *Görög történetírók*. Budapest, 1988. 400–406.

¹⁰ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 48.

nyes görög esküdtbíráskodás teljességgel nélkülözte a formákat. Ez különösen szembeötlő, ha összevetjük a római jog formalizmusával, ahol a *praetor* által kijelölt *iudex* az előbbi formai utasításai szerint volt köteles eljárni.¹¹ Weber szerint a felsőbb bírói kontroll nélküli, népgyűlésből sorsolt, fizetett esküdtbíráskodás maga volt a megvesztegethetőség, és leginkább a keleties kádi igazságszolgáltatáshoz volt hasonlítható.¹² A római jog formalizmusa azután óriási hatást gyakorolt az európai jogfejlődésre és így a modernnek szabadságára, aminek vizsgálata során Benjamin Constant szeme előtt elsősorban a brit példa lebegett,¹³ amely először terjesztette ki minden polgárra a magánélet autonómiáját. A 17. századi polgári forradalom következtében megindult alkotmányfejlődés eredményeként II. Károly 1679-ben elfogadta a *Habeas Corpus* törvényt. A törvény a királyi önkény fontos gátját jelentette, mivel megtiltotta, hogy bárkit törvénytelenül őrizetbe vegyenek.¹⁴ Ezzel Constant szerint létrejött a modernnek szabadsága, ami a döntésben való (közvetett) részvétel mellett megvalósította az egyén közhatalommal szembeni védelmét is.

Bár Constant nem az athéni demokrácia apoteózisát írta meg, mint általában a felvilágosodás közírói, mégis fontos látnunk, hogy nem kárhoztatta az antik demokráciákat az egyéni szabadság hiánya miatt. Az ókori poliszok miliójében nem is jöhetett volna létre a „modernnek szabadsága”. A modern nemzetállamban pedig nem járhat sikerrel az, aki a „régiek szabadságát” kívánja meggyökereztetni. Constant ezt a két kijelentést a felvilágosodásban nagy hagyománnyal bíró háború–kereskedelem szembeállításával igazolja. „A háború korábbi jelenség, mint a kereskedelem. A háború és a kereskedelem csupán két különböző eszköz egyazon cél érdekében: birtokolni azt, amit kívánunk. A kereskedelem nem egyéb, mint a birtoklásra vágyó tiszteletadása a birtokló előtt.» A különbség azonban szinte történelemfilozófiai dimenziót nyer: a szükségleteiket csupán háború útján kielégíteni képes népek csak a közösség erejében bízhattak, ezért a hazafias erények és a kollektíve gyakorolható politikai jogok alkotják a régiek szabadságának politico–morális bázisát. Az egyes csupán az egész részeként létezik, szuverén részese a kollektív politikai szuverenitásnak, ám rabja is a politikai közösségnek...”¹⁵ Az ókorban, ahol a háborús helyzet volt a szabály és a kereskedelem a kivétel,¹⁶ a társadalom fennmaradásának feltétele volt az „egyéni” a „közösségi” oltárán való feláldozása. A modern kori kereskedő államoknál azonban ez megváltozott. „Az ókoriak ugyanis, amikor ezt [az egyéni] függetlenséget feláldozták a politikai jogokért, a kevesebbet áldozták fel a többért, de mi ha hasonló áldozatot hoznánk, a többet adnánk oda a kevesebbért.”¹⁷ Constant szerint Rousseau, „ez a fenséges szellem” nem ismerte fel ezt a különbséget, és a modern korba változtatlanul akarta átemelni az antik de-

¹¹ A *praetor edictumában* kihirdetett „formula két mondatból áll: szövegét a) a bíró kinevezése és b) egy összetett feltételes mondat alkotja. A bírókinevezés és a második mondat egyes tagmondatai képezik a formula ún. alkatrészeit. A különböző formulákat, amelyek a peres felek és a pertárgy megjelölését, valamint az ügy érdemi elbírálására vonatkozó utasításokat tartalmazták, a praetor állandó (blanketta) szövegbe foglalta és közzétette az edictumban.” A *praetori formula* részletes bemutatását lásd: Földi András – Hamza Gábor: *A római jog története és intézményei*. Budapest, 2003. 172–174.

¹² Weber, Max: *Gazdaság és társadalom – A megértő szociológia alapvonalai – A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Jogszociológia)*. Budapest, 1995. 130–151.

¹³ Nagy-Britanniának különösen hálás volt Constant, amiért befogadta, valahányszor hazájából távoznia kellett.

¹⁴ Maga a *habeas corpus* kifejezés jelentése: bírjad a tested!, rendelkezézl szabadon a testeddel!

¹⁵ Constant: *A régiek és modernnek szabadsága*, 24–25. Ludassy Mária előszava

¹⁶ Constant: *A régiek és modernnek szabadsága*, 242.

¹⁷ Constant: *A régiek és modernnek szabadsága*, 246.

mokráciát a „Társadalmi szerződésben”.¹⁸ Ebből adódóan válhatott ez a munka a jakobinus többségi zsarnokság ideológiai alapjává.¹⁹ Így Benjamin Constant sem az őseredeti, athéni demokráciát kritizálta, hanem annak anakronisztikus utódját, a jakobinus terrort.

„A modernek szabadsága” és a keresztény kultúra

A fentiekből kitűnik, hogy Constant az antik demokráciából a joguralom és a jogszerűség eszméjét hiányolta. Figyelmeztetett, hogy ennek híján képtelen volt a régiek szabadsága megvédeni az egyént a közhatalommal szemben. Az antik görög demokrácia kritika nélküli átvétele azért problematikus Rousseau-nál, mert nem számolt azzal, hogy időközben a római jog formakényszerével megjelent az egyén védelmének lehetősége. Constant szerint márpedig feltétlenül élni kell ezzel a lehetőséggel a kereskedőállamok korában, ahol az egyéni jogok feloldozása anakronisztikus módon a többség zsarnokságához vezetne: Constant tehát az egyéni jogok térnyerését az emberi társulások két istenségének, a törvényeknek és a formáknak római jogi megjelenéséhez, valamint a háborúk jelentőségét csökkentő kereskedőállamokhoz kötötte.²⁰ Látnunk kell azonban, hogy az ókori római jog csupán az egyén védelmének a lehetőségét teremtette meg, míg a kereskedőállamok megjelenése az újkor hajnalához köthető. Constant magyarázatából tehát kimaradt „Európa ezer éve”;²¹ a középkor. Ebben az ezer esztendőben született meg egy olyan kötőanyag, amely nélkül a római jog és az egyéni szabadság fogalmai nem találtak volna egymásra. Az ókori görög filozófia és római jog után az európai civilizáció harmadik, keresztény kulturális alaprétegének szemléletformálására volt szükség ahhoz, hogy ez végül megtörténhessen.

Érdekes látnunk, hogy az ellenpontoszerű történetírást megkérdőjelező 20. századi polgári és keresztény humanista gondolkodók (Thomas Mann, Jacques Maritain etc.) is elsősorban a magánautonómiát védő joguralmat féltették a totalitarizmusoktól. A polgári humanistáknál azonban érezhető, hogy az egyéni jogok és a joguralom eszméjének területén sok esetben továbbra is a felvilágosodás ellentétéként és nem előzményeként tekintettek a középkorra. Az óriási hatású Thomas Mannra is igaz ez, aki a következőképpen mutatja be a nemzeti szocializmusnak megágyazó értelmiségi lelkületet Doktor Faustus című regényében. „Régi módon új, forradalmian retrográd volt ez a világ, az egyén ideájához kötött értékek, igazság, szabadság, jog és ész érvényüket veszítik benne, kirekesztetnek belőle, helyesebben egészen más, az utóbbi évszázadokétól egészen eltérő tartalmat kapnak, tudniillik kiragadtatnak a sápadt elmélet karjából, és vérbő viszonylagosságot nyernek, erőszak, tekintély, vakhit-diktatúra hasonlíthatatlanul magasabb fórumától függnék ezután, nem holmi tegnapi vagy tegnapelőtti reakciós módon, hanem úgy, hogy az emberiség igencsak

¹⁸ Noha Rousseau az athéni demokráciát magasztalja, és annak az erényeit plántálná jelenébe, Pierre Chaunu arra hívja fel a figyelmet, hogy modellje valójában Genf volt: „[Rousseau-nak] is van ki-mondatlan modellje, mégpedig Genf városa. Felületes összehasonlításban Rousseau ugyanúgy viszonylik Genfhez, ahogyan Locke a hagyományos angol alkotmányhoz, Voltaire a XIV. Lajos századához vagy Montesquieu a régenskor ellenforradalmához. Az analógia azonban tényleg felületes: Locke, Montesquieu és Voltaire implicit modelljei, ha úgy tetszik, operatív modellek, a direkt demokrácia genfi modellje viszont archaizmushoz kötődik: túlélő maradvány egy olyan szektorban, ahol a történelem esetlegességei a kiterjedt vagy közepes területi állam kudarcát okozták. Ebből következőleg, a XVIII. század második felének konkrét Európájára alkalmazva, Rousseau modellje irreális, forradalmi.” Chaunu, Pierre: *Felvilágosodás*. Budapest, 1998. 144–145.

¹⁹ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 247–248.

²⁰ Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, 246–248.

²¹ A kifejezés utalás Klaniczay Gábor könyvére: Klaniczay Gábor (szerk.): *Európa ezer éve – A középkor I-II*. Budapest, 2005.

újféle módon egyenesen a középkor teokratikus állapotába csöppen. [...] Az elfogulatlan kutatás, a szabad gondolkodás korántsem képviseli a haladást, hanem ellenkezőleg, az elmaradottság és az unalom világába tartozik. A gondolatnak megadatik az a szabadság, hogy igazolja az erőszakot, mint ahogy hét évszázaddal ezelőtt is szabad volt az észnek igazolnia a dogmát, alátámasztania a vallást: akkor arra volt való a gondolkodás, ma erre való, vagy legkésőbb holnap erre való lesz.”²² A teokratikus középkor joguralmi eszmével való szembeállítás egyértelműen az aufklérista antiklerikalizmus öröksége Mann-nál. Ezt mutatják Settembrini és Naphta párbeszédei is a Varázshegyben, ahol Mann világosan a haladáspárti Settembrini oldalára áll. A 20. század közepétől azonban az európai középkort kutató történészek eredményei nemcsak azt cáfolják, hogy a keresztény középkor teokratikus lett volna, hanem sok esetben a joguralom és az egyéni jogok hajszálgököreit fedezték fel benne.²³

A kereszténységben a páli fordulattal jött létre egy lényeges közvetítő láncszem a római jogi formalizmus és a modern individuum fogalma között. Azzal, hogy a zsidó származású keresztényekkel rituális asztalközösségre léphettek nem zsidó származásúak is, Pál apostol lényegében eltörölte a vallás és etnikum közötti szoros kapcsolatot. Innentől fogva a keresztény evangéliumot minden nép számára hirdetni kellett. Korábban a vallási-kultikus képzetek az etnikumok közötti megkülönböztető jegyként jelentek meg Európában. Az egymással szembenálló csoportokon belül a közösségi ügyek fajsúlyosabbak voltak az egyénnél. Ezen a helyzeten azonban nem csupán a kereskedőállamok kialakulása változtatott, mint Constant állítja, hanem a keresztény vallás univerzális küldetéstudata is. Az európai eszmetörténetre kétségtelenül nagy hatással volt a keresztény vallás, amely a törzsi-nemzeti korlátok áttörésével megalapozta az univerzális-individuális fogalompárt.²⁴ Ez a megkülönböztetés tette lehetővé olyan újkori eszmék születését, amelyek minden egyénre és az emberiség egészére is vonatkoznak. Ilyen például az individuum és az emberi méltóság fogalma és így a modern liberális demokrácia.

²² Mann, Thomas: *Doktor Faustus*. Budapest, 1977. 447. Thomas Mann egyébként munkájában allegorikus módon a zeneelmélet területén adott választ korának kihívásaira és így a joguralom visszaszorulására. Schönberg zeneszerzési módszerét (dodekafónia) „bizonyos eszmei összefüggésben” vitte át regénye hőisére. Adrian Leverkühn és Serenus Zeitblom regénybeli beszélgetésének következő részlete szépen megvilágítja a módszer lényegét:

„- Ahogy leírod ezt az egészt, olyasminnek látszik, mint a komponálást megelőző komponálás egy neme. Hiszen az anyagnak készen elrendezve, megszervezve kell előtted feküdnie, mire a zeneszerzés igazi munkájába belevágasz, csak az a kérdés, hogy melyiket nevezzük igazinak. Mert az anyag előkészítése variáció útján történik, és így a variálás munkája, amelyet a zeneszerzés igazi munkájának nevezhetnénk, visszahelyeződik az anyagba... a zeneszerző szabadságával együtt. Mire neki fogna a komponálásnak már nem szabad.

- Maga vállalta rend kényszere kötné: tehát igenis szabad.” Mann: *Doktor Faustus*, 235–236. A beszélgetésekből kiderül, hogy a zeneszerző Leverkühn a szigorú szabályok által megzabolázott szabadságot tartja csak igazán szabadságnak. A Thomas Mann által vágyott joguralom zeneelméleti allegóriájaként is tekinthetünk minderre.

²³ Ide sorolható kiemelkedő munkák: Le Goff, Jacques: *Értelmiség a középkorban*. Budapest, 1979. Le Goff, Jacques: *Európa születése a középkorban*. Budapest, 2008.; Duby, Georges: *A katedrálisok kora*. Budapest, 1984.; Brown, Peter: *Az európai kereszténység kialakulása*. Budapest, 1999. Az egyén és a középkor vonatkozásában mértékadónak számít Aron Gurevics munkája: Gurevics, Aron: *Individuum a középkorban*. Budapest, 2003.

²⁴ Erről bővebben: Gloviczki Zoltán – Zsinka László [2014]: *Nevelés és iskola az antik és középkori Európában*. Máriabesnyő, 2014. 112–113.

Fareed Zakaria a nyugati demokrácia-export visszasságait vizsgálva kimutatta,²⁵ hogy az újonnan születő demokráciákból éppen azok a karaktervonások hiányoznak, amelyek Constant szerint megkülönböztetik a régiek és a modernek szabadságát. Egyszerű és látványos bevezetni általános és titkos választásokat bizonyos országokban, annál nehezebb azonban az egyéni szabadságjogokat és a jogszerűséget számon kérni rajtuk. Mivel a cselekvőképes közhatalom és a magánautonómia védelme közötti fékek és ellensúlyok rendszere mélyen gyökerezik a nyugati politikai gondolkodásban, ezért azt hajlamosak vagyunk a demokrácia automatikus velejárójának tekinteni. Holott valójában ez a hatás a római jog középkori recepciója és a keresztény kultúra révén folyamatosabbnak tekinthető, mint a széles antik népképviselő eszményének kései feléledése. Indokoltnak tűnik tehát, hogy a demokrácia egyszerű népuralomként való definiálása helyett a közhatalom és a magánautonómia közötti ilyenét egyensúlykeresésként tekintsünk a demokratikus fejlődésre. A következőkben e fejlődési utat a latin kereszténység hatásaira összpontosítva fogjuk tárgyalni, kidomborítva a politikai-társadalmi és a teológiai kulcspontokat.

Kereszténység és egyensúlykeresés a nyugat-európai középkorban

A keresztény teológia szempontjából több központi jelentőségű zsinatra került sor a Nyugat-Római Birodalom összeomlása előtti évszázadban. A kereszténységet érő egyik kihívásra született meg válaszként a szentháromságtan kidolgozása a 4. században. E század elején egy Areiosz vagy Arius nevű alexandriai presbitert a szigorú monoteizmus következetes végigvitele sarkallta arra az állításra, hogy Jézus Istennel hasonló lényegű, de nem azonos vele. Az ariánusokkal szemben Athanasius, alexandriai püspök feltette a kérdést, hogy értelmezhető-e a megváltás gondolata, ha Jézus nem egyenértékű az Atyával.²⁶ Ezt a paradoxont oldották fel a Kappadókiai egyházatyák (Nüsszai Szent Gergely, Nazianzoszi Szent Gergely és Nagy Szent Baszileiosz), amikor az arisztotelészi logikának ellentmondva megalkották a szentháromság fogalmát. Eszerint Isten maga is közösség, s így egyszerre három és egy. A niceai zsinat mondta ki az Atya és a Fiú egylénységűségét 325-ben. A Szentlélek istenségét pedig a 381-es konstantinápolyi zsinat dogmaként állapította meg. Látnunk kell tehát, hogy az arianizmus törekvéseivel szemben a keresztény ortodoxia elutasította az isteni személyek (*hüposztaszisz*) közötti hierarchiát, és a Szentháromság fogalmát megalkotva egyensúlyt teremtett közöttük. Társadalomtudományi szempontból is figyelemreméltó John Wycliff angol skolasztikus (1320–1384) meglátása, aki az érett középkorban a három rend (papi, katonáskodó, dolgozó rend) tükröződését vélte látni a szentháromságban. Wycliff az Atyát a második, katonáskodó, a Fiút az első, papi, a Szentleket pedig a harmadik, dolgozó rendnek feleltette meg. A mai középkorkutatás szoros kapcsolatot feltételez a három rend és a Georges Dumézil által megfogalmazott háromfunkciós indoeurópai társadalmak között is.²⁷

²⁵ Zakaria, Fareed: *The Rise of Illiberal Democracies. Foreign Affairs*, vol. 76. (1997) No. 6. 22–43.

²⁶ Erről bővebben: Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, 73–78.; Brown, Peter [1999]: *Az Európai kereszténység kialakulása*. Budapest, 1999. 48–49. A Fiúnak az Atyával való egylénységűsége vagy hasonló lényegűsége (*homousion-homoiousion*) Madách Imre „Az ember tragédiája” című drámájának hetedik konstantinápolyi színében is bemutatásra kerül. Madách Imre: *Az ember tragédiája*. Budapest, 1993. 58.

²⁷ A vázolt analógiákról bővebben: Dane, Joseph A. [1981]: *The Three Estates and Other Medieval Trinities*. Florilegium, vol. 3. (1981) 283–309.; (Carleton University Annual Papers on Classical Antiquity and the Middle Ages)

A Szentháromság tan kidolgozásának előzményeihez hasonló tendenciák kibontakozását láthatjuk a 400 után megkezdődő krisztológiai vitákban, ahol a teológia folyamatosan reagált a felmerülő kérdésekre. Miután az ezezusi zsinat kimondta, hogy Máriát nem csupán a Krisztotoktosz (Krisztusszülő), hanem a Theotoktosz (Istenszülő) név is megilleti, felmerült a kérdés, hogy Jézus istensége mellett hogyan fér meg az emberi oldala. Míg a nesztoriánusok (Nesztoriosz követői) Krisztus emberi oldalát hangsúlyozták, addig a monofiziták (*monophüisos* – egytermészetű) szerint Krisztusban az isteni természet dominál. A kérdéssel foglalkozó 451-es khalkhedóni zsinaton Nagy Leó pápa és Markianosz császár közösen léptek fel, és sem a nesztoriánus, sem a monofizita nézetet nem támogatták. Ehelyett a zsinat úgy tartotta, hogy Krisztusban az isteni és emberi természet egyensúlyban van, és keveredés nélkül egyesült (hüposztatikus egység tana). Itt tehát ismét a teológia egyensúlykeresésének példáját láthatjuk, most az isteni és az emberi princípium között.

A latin kereszténység Nyugat-Római Birodalom széthullását követő időszakában nem a teológia elmélyítésére, hanem a barbarikumban zajló térítőmunkára és a hit egységének a fenntartására törekedett az egyház.²⁸ Az 5–6. század népvándorlásainak viharában Nyugat-Európának egyedül a törzsi-nemzetségi korlátokat az univerzális–individuális eszmék jegyében áthidaló kereszténység kölcsönzött egységet. Számos akadályba ütközött kezdetben a kereszténység valódi térnyerése, ezek közül elsősorban a pogány rítusok szívós kitartása érdemel említést. „Hiba volna alábecsülni annak a szakrális tájnak a kiterjedését és összetettségét, amelyben a nyugat-európai keresztény egyházak megtelepedtek. A római Britanniától Dél-Itáliáig elhagyott templomok és időrágta bálványok tüntettek baljós, fenyegető jelenlétükkel: »erejük nem gyengül [...] külsejük éppoly rút, tekintetük éppoly kegyetlen«. S e szentélyek nem voltak mindig tétlenségre kárhoztatva. A 690-es években Spanyolország egyes részein a bálványoknak tett fogadalmi ajándékokat nyilvánosan át kellett helyezni keresztény templomokba. Ott aztán közszemlére tették őket, hogy meggyőzzék a lakosságot: egyszer és mindenkorra véget ért a bálványimádás kora (három évszázaddal I. Theodosius törvényei után!), s az ex voto táblácskák helye a keresztény templomok oltárai körül van, nem pedig fákon, forrásokban, útkeresztveződésekben és dombtetőkön.”²⁹ A 6. század első felében nagyon hamar a pejoratív *rusticus* jelzővel illették mindazokat, akik pogány szertartásoknak hódoltak. Ez a folyamat nagymértékben azonosítható a Max Weber által megalkotott deszakralizáció fogalmával, mely szerint a kereszténység nagy erénye, hogy a világot feloldotta a varázslat alól, és így lehetővé tette az ember számára annak racionális felhasználását.³⁰ Azzal, hogy nagy természeti csapások esetén a kereszténység nem távoli szent helyek látogatására ösztönözte a parasztokat, mint bizonyos pogány hiedelmek, hanem a kitartóbb munkára, megindulhatott a gazdálkodás racionalizálása. Érdemes azonban megjegyeznünk, hogy a folyamat nem ennyire egyértelmű, a latin keresztény egyház számára ugyanis a 6. század második felére világossá vált, hogy a pogány kultuszok kiirtása nem vezethet sikerre ilyen mértékben frontális módszerekkel. A mágikus töltésű világ keresztény szellemű átformálása tehát a tilalomfák helyett a szentkultusz felerősítésével és így nem a szakrális terek felszámolásával, hanem szabályozásával ment végbe. „A szentkultusz

²⁸ A térítés és a hit egységének fenntartását egyesítő tevékenységről tett bizonyosságot a 8. század első felében Szent Bonifác, „Germánia apostola”. A Nyugat-Germániában levő állapotokat jól szemlélteti, hogy olyan esettel is találkozott Bonifác, ahol „egy bajor pap »in nomine Patria et Filia« keresztelt, összekeverve nemeket és eseteket egyaránt”. A helyes forma *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* lett volna. Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, 260.

²⁹ Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, 100–101.

³⁰ Erről bővebben: Weber, Max [1979]: *Gazdaságtörténet*. Budapest, 1979. 286–287.

ugyanis tartós vallási szokásokat teremtett, amelyekhez a katolikus reverentia társult – a szentek iránti tiszteletteljes figyelem, mely leginkább az ekkoriban zárandokhellyé váló nagyobb szentélyekhez kötődött, de tetszőleges számú helyre és helyzetre volt alkalmazható. A reverentia volt a rusticitásra adható egyetlen biztos válasz.” A szentek Istennél való beavatkozásai „új minőséggel tölthették meg a természeti világnak azokat a jelenségeit és helyeit, amelyekben az emberek mindig is keresték a szentséget”.³¹ A latin kereszténység tehát a germán törzsi-nemzetségi szóbeli kultúrába történő behatolásakor a kihívásokhoz szabott válaszkísérletekkel próbált egyensúlyt találni a „szakrális táj” és a maga hitigazságai között, ahelyett, hogy felülről kényszerített volna egy testidegen vallást Európa új népeire.

Hasonló folyamat rajzolódott ki a nyugati kereszténység és az antik hagyomány vonatkozásában. A Kelet-Római Birodalom területén a kereszténységet sikertörténetként élte meg a korabeli társadalmi elit tekintélyes része, és úgy gondolták, hogy az ókori pogány rítusokat és tudományokat végül ki fogja szorítani a *scientia sacra*, a teológia. A „...keleti egyházak vezetőit nyugati kollégáiknál kevésbé foglalkoztatta a saját gyülekezeteik kebelén belül továbbélő pogány múlt. A pusztta tény, hogy még mindig egy sikeres és harsány keresztény birodalomban élnek, az őket körülvevő világ alapvetően keresztény jellegéről győzte meg őket.”³² Ezzel szemben a Nyugat-Római Birodalom bukásával és a barbár inváziókkal olyan törés következett be a keresztény Nyugaton, amivel az ott formálódó társadalom saját kicsinyiségének a tudatára is ráébredt. A nyugati kereszténységben tehát az antikvitás olyan valóságot jelentett, amelyhez vissza kellene térni. A nyugati keresztény egyháznak ilyen módon egészen más volt a viszonya az ókori örökséghez, mint a keleti keresztényeknek. Nyugaton úgy tartották, hogy az antik kultúrának vannak olyan elemei, amelyek befogadhatók, holott a keresztényüldözések után a természetes reakció az lett volna, ha elutasítják a pogány-antik tradíciót. Így válhatott Platón „attikai Mózesse”, és így születhetett meg jóval később, a 13. században a skolasztika Arisztotelész tanainak az átvételével. A keresztény nyugat tehát fájdalmas törést élt át az antikvitáshoz képest, és ez arra sarkallta az itteni értelmiséget, hogy visszanyúljon az antik értékekhez, és egy olyan középkori kultúrát hozzon létre, ami reneszánszok sorozataként is leírható.³³ Ehhez képest érdemes látnunk, hogy az egykori Kelet-Római Birodalom területén Nagy Károly, de még Aquinói Szent Tamás kortársai is úgy tekintettek az ókorra, „mintha közben mi sem történt volna”.³⁴ Annak felismerése a Nyugaton, hogy egy történelmi örökség nem vehető semmibe, arra ösztönözte a latin kereszténységet, hogy a pogány és az antik hagyomány beidegződései és értékei, valamint a keresztény vallás között kompromisszumot és egyensúlyt teremtsen, legalábbis azokon a pontokon, ahol erre lehetőség volt.

³¹ Az idézetek forrása: Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, 105–106.

³² Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, 102.

³³ Erről bővebben: Haskins, Charles Homer: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford, 1982.

³⁴ Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, 188–189. Az antik világias hagyomány kezdetben a Nyugat-Római Birodalom romjain és a Kelet-Római Birodalomban is együtt élt a kereszténységgel, míg az e területeken kívüli világ (például Mezopotámia) csak a pártatlan, „technokrata” ismereteket tartotta összeférhetőnek a keresztény hittel: „A görög és latin világ kultúráját olyan irodalmi művek uralták – Vergilius és Cicero nyugaton, Homérosz és Démoszthenész keleten –, amelyek tagadhatatlanul megőrizték pogány zamatukat. [...] A kelet felé terjeszkedő szír világban más volt a helyzet: itt a logika és az orvostudomány szigorúan semleges eszközei biztosították a vallási vitához és a biblíamagyarázathoz szükséges »világi« tudást.” Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, 171.

A koraközépkori Nyugat-Európa politikatörténetének formálói jobbra keresztény püspökök köréből kerültek ki, és ez számos esetben nyomot hagyott az általuk hozott döntéseken. A korai középkort nyugaton két hajlam határozta meg. Egyrészt a Nyugat-Római Birodalom bukása után sokáig megmaradt a *renovatio*t célzó birodalmi reflex,³⁵ másrészt megjelent a germán törzsi szabadharcos réteg. A birodalom helyreállításának két legfontosabb kísérlete Iustinianus császár és Nagy Károly nevéhez köthető. A latin kereszténység története szempontjából fontosabb lehet számunkra a frank kísérlet bemutatása.³⁶ Annak ellenére, hogy Károly a régi birodalmi elvekhez való visszatérésben gondolkodott, figyelembe kell vennünk, hogy egy rusztikus, agrárjellegű, de nem feudális állam élén állt. Károly a közigazgatás területén központosításra törekedett, mégis rendre összehívta a szabad parasztok májusi hadiszemléjét (májusi mezők), hogy szemlézzék fegyvereik minőségét. Emellett Károly körül kialakult egy olyan földbirtokos arisztokrácia, amely tagjainak személyes szolgálatában katonák álltak egy hűbéres viszony keretein belül. A germán törzsi arany szabadsággal bíró harcosok és a magánjogias hűbéri jogviszonyban álló katonák, valamint a központosító államigazgatás közötti egyensúlyra törekedett Nagy Károly. Az ő uralma alatti kegyelmi állapotban erre volt is lehetőség, ezt követően azonban a hűbéres viszonyok terjedése szétrombolta a törzsi arany szabadságot, valamint az egymást érő szaracén, viking és magyar támadások felmorzsozták a közhatalmat. A 10. század az egyháztörténetben is a *saeculum obscurum* (sötét világ) nevet viseli, a társadalom pedig egészen egyedülálló módon kizárólag magánjogias kapcsolatokra épült. Csupán a 11. századra vált lehetségessé a feudális anarchia mértékének csökkentése,³⁷ amikor Európában a birodalmi eszme elvetésével és a felónia szabályozásával³⁸ az új, rendi szabadságjogokra épülő államok rendszere kezdett kialakulni. A birodalmi egység helyett egymás mellett létrejövő államok együttesének kialakulása tehát olyan politikai átalakulás volt az ezredforduló körüli évszázadokban, amely átmenetileg visszavetette a közjogi és magánjogi intézmények egyensúlyba kerülését, hogy aztán a rendi monarchiákba kidolgozottabb formában épüljön be ez az egyensúly. Látnunk kell, hogy a jelzett átmeneti időszak több évszázadon át tartott a középkorban.

Az ezredforduló időszaka a teológiatörténetben hasonlóan nagy horderejű változásokhoz vezetett. Dolgozatunk szempontjából két mozzanatra érdemes felhívni a figyelmet: az 1054-es nagy egyházszakadásra, valamint a pápaság és a császárság küzdelmeire. Ochrida érseke, Leo már 1053-ban számos dolgot kritizált a nyugati liturgiában (1. kovásztalan kenyér használata az Eucharishtiában; 2. szombati böjt; 3. fojtott állatok hújának fogyasztása; 4. Nagyböjt alatt az alleluja elhagyása a liturgiából), de a skizma közvetlen okozója

³⁵ A késő-császárkori római birodalom rendkívüli mértékben központosított formában működött, így a birodalmi reflex ehhez való visszatérést jelentett elsősorban.

³⁶ Nem véletlen, hogy a frank nép volt képes először egységet teremteni Nyugat-Európában. Amellett, hogy ők voltak a legszámosabbak, szintén egyedül ők választották eredetileg is a katolikus kereszténységet az arianizmussal szemben.

³⁷ Ennek során ismét a hétköznapi gyakorlat iránti fogékonyságról tett tanúbizonyságot az Egyház, amikor a *Treuga Dei* mozgalommal csupán bizonyos időszakokra nézve korlátozták az emberölést, és nem általában tiltották. Az Egyház számára világos volt, hogy a feudális anarchia világában nem lehetne komolyan venni a teljes tilalmat.

³⁸ A „felónia” a hűbéri kötelezettség elmulasztását, a hűbéreskü megszegését jelenti. „Az úr a vazallusától [...] csak a felónia esetén veheti vissza a hűbért. Az úr azonban csak akkor tud fellépni a hűségesküjét megszegő vazallussal szemben [...], ha számíthat a többi vazallus segítségére.” Erre „csak akkor számíthat, ha vazallusai [...] szintén elítélik azt, amit társuk uruk ellen [...] elkövetett.” Weber: *Gazdaság és társadalom...* 262.

Niketasz Sztetatosz vádirata volt, és az ún. „*filioque vita*”. Ennek során a keletiek kifogásolták, hogy nyugaton bevezették a Szentlélekkel kapcsolatban az *ex Patre Filioque procedit* formulát. Eszerint a Szentlélek az Atya és a Fiú közötti tökéletes szeretetkapcsolatból származik, míg a nicea-konstantinápolyi hitvallás *ex Patre* formulája szerint egyedül az Atya leheli a Szentlelket. Az ortodox keletiek tiltakoztak a nyugati betoldás ellen, továbbá a cölibátus bevezetését is a természet törvénye elleni erőszaknak tekintették. 1054-ben IX. Leo pápasága idején ezért elkerülhetetlenné vált a szakadás.³⁹ Az eset jól mutatja, hogy a latin kereszténység az isteni személyek közötti hierarchiát következetesen tagadva nem egyedül az Atya kreációjának tekintette a Szentlelket, hanem az Atya és a Fiú közötti kapcsolat megismerésének gondolt rá. Történelemfilozófiai szempontból a három hatalmi ág elválasztása és egyensúlya, valamint az autokratikus berendezkedés közötti különbség előképeként is tekinthetünk e két szentháromság-felfogásra.

Annak ellenére, hogy Gelasius pápa az 5. század végén megfogalmazta a két kard-elméletet,⁴⁰ Nyugaton a Karoling időszaktól kezdve két egymásnak feszülő szemlélet tette szükségsszerűvé az egyház és az állam összeütközését. Már Kis Pippin is részben azért adta II. István pápa kezébe néhány város (Ravenna és környéke, Pentapolis, Patrimonium Petri) kulcsát, tehát világi hatalmát, mert tudósai felolvasták neki az ún. konstantini adománylevél (*donatio constantini*) szövegét. E hagyomány szerint, amikor Nagy Konstantin áthelyezte a birodalom székhelyét Konstantinápolyba, az adománylevéllel a pápára hagyományozta a nyugati birodalom rész világi hatalmát is. Mielőtt Lorenzo Valla és Nicolaus Cusanus bizonyította a dokumentum hamisságát, szövege alapján a pápa világi hatalmasként is értelmezhető volt. Ezzel a lehetőséggel a Karoling-korban kacérkodott is Adrianus pápa.⁴¹ Másrészt a középkori királyok úgy utaltak magukra, mint *rex et sacerdos*, azaz mint királyra és főpapra egyszerre. Kétségtelen, hogy a királynak joga volt beleszólni a frank püspöki kollégium döntéseibe. Míg tehát a koraközépkor kitermelt egy olyan pápakepet, amely szerint a pápa világi uralkodó is, addig a frank király (és így a későbbi császárok) vonatkozásában pedig olyan elképzelés fogalmazódott meg, hogy ő nem csupán világi uralkodó. A világi és vallási hatalom közötti ütközés tehát előre programozottnak tűnt, annak ellenére is, hogy nem minden pápa és császár értelmezte ennyire kiterjesztően a szerepét.⁴² A 11. század második felétől játszódnak invazív harcok ezt a konfliktust eszkalálták, majd feloldották. A harcokat ideiglenesen lezáró wormsi konkordátummal teokrácia vagy cezaropapizmus helyett szent és profán elválasztására és jogász szemléletű kiegyen-

³⁹ Forrás: Magyar Katolikus Lexikon *keleti egyházszakadás és filioque* szócikk. <http://lexikon.katolikus.hu/>

⁴⁰ A két kard elmélet szerint elkülönül egymástól a világot kormányzó két hatalom: az *auctoritas sancta pontificium* (pápák szent tekintélye) és a *regalis potestas* (királyi hatalom). A témáról bővebben lásd a Magyar Katolikus Lexikon vonatkozó szócikkét: <http://lexikon.katolikus.hu/>

⁴¹ A pápa világi szuverénként való önértelmezése az Adrianus pápa által veretett érméken ikonográfiailag látható. Erről bővebben: Grierson, Philip: *The Coronation of Charlemagne and the Coinage of Pope Leo III*. *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 30. (1952) no. 3-4. 825–833.

⁴² III. Leó például világos utasítást adott egy olyan ábrázolás elkészítésére a lateráni Tricliniumban, ahol Szent Péter áll közepén, és a pápának átadja azt a palliumot, amely Krisztus földi helytartójának mint a lelki hatalom örökösének jár, és a császárnak átadja azt a lándzsát, amely a világi hatalom kormányzására hívja fel. Másfelől Nagy Károly fia Jámor Lajos sem avatkozott be az első olyan pápaválasztásba, amelyre már a Karoling császárság intézménye mellett került sor. Erről: Hóman Bálint – Szekfű Gyula – Kerényi Károly: *Egyetemes történet*. 2. kötet: *A középkor története*. Budapest, 1935. Második könyv, második rész, 5-6. fejezet.

súlyozására került sor.⁴³ Az investitúra-harc után beállt egyensúly jelentőségét szépen fogalmazza meg Tomka Miklós: „Isten: abszolút, kimondhatatlan, egészen más. Ám a világ autonóm létező, mégpedig evilágiságában öntörvényű. Végül: a végtelen Isten megtestesült, s elfogadta a tökéletesen profán világot, egyúttal kizárva annak istenítését. Ezek a tettek lehetővé tették az evilág–túlvilág, a profán–szakrális, az immanens–transzcendens vagy gyakorlatiasabban a politika és a vallás, az állam és az egyház megkülönböztetéseket. Úgy is mondhatjuk, hogy ez volt az az innováció, ami megnyitotta a zsilipet az európai típusú modernizáció előtt. Társadalomszervezeti kategóriákban mérve e modernizáció első látványos lépése az investitúra-harc, pontosabban a vallási és a politikai hatalom különválása volt, amit szinte szükségszerűen követett az egyházi és a világi rend elkülönülése, a vallási és a profán tudományok elválása, a társadalom legújabb-kori differenciálódása.”⁴⁴

Az érett középkor talán legfontosabb teológiai fejleménye a skolasztika megszületése volt, amellyel a kereszténység a pogány hagyományok után az ókori görög filozófiát is „át-szűrte magán”. Az arisztotelészi logikára adott keresztény válaszreakciók között éppúgy megtalálható volt a teljes elutasítás (ferences spirituálisok mozgalma) és a misztika jegyében való meghaladás (Szent Bonaventura), mint a hit és az ész párbeszédére törekvő irányzatok. A latin kereszténység teológiatörténetében mégis ez utóbbiak bírtak nagyobb hatással. Siger de Brabant és a latin averroisták köre rendkívül markáns válaszkísérlettel élt, amennyiben a teológia és a filozófia autonómiáját hirdette, sőt eredményeik egyidejű ellentétességét is kimondhatónak tartotta. A párhuzamosan meglett igazságokat nevezték *duplex veritas*-nak. Úgy vélték, hogy a szintézisteremtés képtelensége csupán a tudomány korabeli állásának korlátaiból fakad. Ennél is merészebbet lépett Aquinói Szent Tamás, aki úgy ítélte meg, hogy a latin averroisták szintézise a skolasztikus módszerekkel is megtehető, legfeljebb az értelem nem megfelelő használata vezethet ellentmondásokhoz. A *Summa Theologica* ennek a törekvésnek lett az eredménye, és az ebben megjelenő tomista megközelítés vált a legfontosabb katolikus teológiai irányzattá egészen a huszadik századig.⁴⁵ A nyugati tudományosságra és társadalomfejlődésre leginkább hatást gyakorló érett középkori teológiai irányzatok tehát egyértelműen és elfogulatlanul hit és értelem egyensúlyát hangsúlyozták.

Újkori fejlemények: abszolutizmus és reformáció

Az érett középkorban virágba boruló rendi monarchiákat a korai újkorban csíráiban megjelenő nemzetállam és az abszolutizmus váltotta fel. Ez a kellően nagymérvű társadalmi-politikai változás a koraközépkor végén lezajló eseményekhez hasonlóan visszavetette a kezdetleges demokratikus fejlődést. Például „azáltal, hogy az abszolutista uralkodók a kora

⁴³ „A császár lemondott a főpapok kinevezési jogáról, a gyűrű és a bot átadásáról (investitúra), s megengedte, hogy a püspökségeket és az apátságokat az egyház törvényei értelmében választással töltsék be; a pápa megengedte, hogy a választás a császár jelenlétében történjen erőszak vagy simónia nélkül, a megválasztott a regáliákat a király kezéből vegye át, és teljesítse a velük járó kötelezettségeket.” Magyar Katolikus Lexikon wormszi konkordátum szócikk: <http://lexikon.katolikus.hu/W/wormsi%20konkord%C3%A1tum.html>

⁴⁴ Tomka Miklós: *Az állam és az egyház elválasztása. Nemzetközi tapasztalatok*. In: *Keresztények és a szabadság*. Katolikus Szemle, Róma, 1992. 129.

⁴⁵ A hit és az ész párbeszédéről és az e területen kialakuló irányzatokról: Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, 178–179. Siger de Brabant munkásságához továbbá: <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/brabant.htm> Siger de Brabant és a latin averroisták szerepére a következő munka hívta fel a figyelmem: Gloviczki–Zsinka: *Nevelés és iskola*, 267–268.

újkor során felszámoltak vagy egységesítettek középkori privilégiumokat, immunitásokat, és addig nem látott mértékben összpontosítottak a kezükben hatalmi eszközöket, azt a féltelmet keltették, hogy aláássák a társadalom régóta kialakult közepkori szabadságintézményeit. Ennek a folyamatnak negatív végpontja a rendi monarchia zsarnoksággá silányulása lehetett volna...⁴⁶ Hogy erre végül nem került sor, azt részben annak köszönhetjük, hogy az abszolutista állam hatékonyságát elemző vagy azt kritizáló politikai gondolkodók számára az abszolutizmus olyan ingereket jelentett, amire mintegy válaszként fogalmazták meg gondolataikat a jogszerűségeen alapuló kormányzatról. Ezt a törekvést szépen fejezi ki Spinoza *Tractatus politicus* című írásának alcíme. „[M]intha a felvilágosodásnak a XVIII. század első felére jellemző politikai programját foglalná össze; az individualista tisztázás programja ez, mely egyszerre szerény és ambiciózus: »A közhatalomról szóló traktátus, melynek célja megmutatni, miféle intézményekre van szükség egy monarchikus társadalomformában – továbbá olyanban, ahol egy elit kormányoz – ha azt akarjuk, hogy a rendszer ne züljön zsarnoksággá, hanem, hogy az állampolgárok békéje és szabadsága minden támadástól meg legyen védve...«⁴⁷ A túlzottan megerősödő közhatalomra adott válaszként jelenik meg tehát a magánjogi autonómia értékének hangsúlyozása, paradox módon azonban az egyénért folytatott harc céltáblája, az abszolutista állam vezetési be az anyakönyvezést, amely minden állampolgárnak név szerinti emléket állít.⁴⁸

Hasonlóan ellentmondásos fejlődést látunk a teológia területén, ahol az emberi szabadságot radikálisan megkérdőjelező protestáns antropológiára adott válaszok emelték fel végül az egyént, illetve egyes értelmezések szerint maga a protestáns etika szolgált később az individualizmus egyik legfontosabb táptalajává. Noha egyetérthetünk Ghislain Lafont-nal abban, hogy a katolikus teológia viszonylag terméketlen volt 1274 (Szent Tamás és Szent Bonaventura halálának éve) és 1878 (XIII. Leó pápa megválasztásának és trónra lépésének éve) között,⁴⁹ mégsem hagyhatjuk egészen figyelmen kívül az újkort és a reformáció időszakát. A protestantizmus kapcsán felmerülő legfontosabb teológiai vita az emberi szabadság és az isteni kegyelem viszonyával foglalkozott. Pierre Chaunu szerint a mikroszkóp és a távcső megjelenésével a végtelen parány és a végtelen nagy fájdalmasan növelte Isten hatalmát és fensőbbiségét. „Akik rádöbbennek Isten nagyságára [...] a legcsekélyebb lehetőség sem látják annak, hogy az ember valamiképpen közreműködhesen saját üdvözülésében.”⁵⁰ Rotterdami Erasmus számára elfogadhatatlan volt, hogy a protestánsok hitében az

⁴⁶ Zsinka: *Az európai történelem eszméje*, 22.

⁴⁷ Idézi: Chaunu: *Felvilágosodás*, 140.

⁴⁸ „A felvilágosodás Európájában 1680 és 1780 között egymilliárd 100 millió volt a keresztelesek, házasságok, elhalálozások száma. Ezek 90-95 százalékát az igazi felvilágosodás kori Európában, a Baltikum-Fekete-tenger vonaltól nyugatra anyakönyvezték. Ettől keletre az anyakönyvezés fokozatosan terjed. Európát az anyakönyvezés is jelenti, mindazzal együtt, amit ez a szerény vívmány képvisel az ember értékének elismerése szempontjából. Az Egyesült Nemzetek statisztikai hivatalának megállapítása szerint 1968-ban a halálesetek teljes nyilvántartását a latin-amerikai népességre vonatkozólag csupán 36,6 százalékban, az ázsiai népesség esetén 6,9 százalékban, Afrikában pedig 3,3 százalékban végezték el. Lám, a mi bizonyosságunk innen származik: 600-700 millió anyakönyvi bejegyzés maradt ránk.” Chaunu: *Felvilágosodás*, 80.

⁴⁹ Lafont: *A katolikus egyház teológiai története*, 18.

⁵⁰ Chaunu, Pierre: *A klasszikus Európa*. Budapest, 1971. 276., vö. 202. Pierre Teilhard de Chardin ezt nevezi modern nyugtalanságnak, karteziánus aggodalomnak: „A »Tér-Idő betegség« első és leggyakoribb tünete abban nyilvánul meg, hogy az óriási kozmikus terekkel szembe tekintve szétmorzsolódnak és haszontalannak, feleslegesnek érezzük magunkat.” Teilhard de Chardin, Pierre: *Az emberi jelenség*. Budapest, 1980. 280–281.

áteredő bűn oly mértékben megrontotta az embert, hogy tettei által nem, csupán hite által és Isten kegyelméből üdvözülhet. Kálvin már csak a kegyelem általi üdvözülést (*sola gratia*) és a predestinációt hirdette.⁵¹ Ugyan a protestantizmussal szemben a katolicizmus az emberi szabadság és az isteni kegyelem egyensúlyát tartotta elfogadhatónak, mégsem került sor hosszú ideig e tétel alapos teológiai kidolgozására. Ugyanakkor a kálvinizmus is törekedett bizonyos egyensúlyra. Kálvin követői úgy gondolták, hogy ha Isten egyeseket eleve üdvözülésre, másokat bizonyára eredendően kárhozatra rendel (pozitív reprobáció tana). Max Weber hangsúlyozta ugyanakkor, hogy a protestantizmus bizonyos etikai összefüggései a kapitalizmus kialakulása irányába hatottak. Az a gondolat, hogy Isten a földi élet során jelekkel hozza az egyén tudomására, hogy kárhozat vagy üdvözülés-e jussa a túlvilágon, olyan attitűdöt szült, amely a földi sikerekért való megküzdést komoly aszkézissel párosította. Weber szerint ez a hozzáállás vezetett az eredeti tőkefelhalmozáshoz az atlanti polgárság esetében. Elmélete alapján tehát furcsa módon az egyéni szabadságot zárójelbe tevő protestantizmus vezetett volna el a kapitalizmus individualista és versengő társadalmához.⁵² Mind a protestáns, mind a katolikus teológiának csak a 20. századra sikerült feloldania az elkárhozás és üdvözülés, kegyelem és szabadság, isteni irgalmasság és igazságosság között feszülő ellentéteket. „Egyetlen teológus – protestáns vagy katolikus – sem mutatott rá egyfelől a szükségtelen reciprok ítélet durva antropomorfizmusára, másfelől az ebben rejlő álokoskodásra. Karl Barth előtt senki sem tisztította meg a teológiai gondolkodást ettől a tizenhét évszázados problémától...” Látnunk kell azonban, hogy a reformáció korának nagy alakjai „Descartes kortársai, Karl Barth pedig Einstein kortársa. A kettő között van a riemann geometria. A gondolat mélységes egysége.”⁵³ Az isteni irgalmasság (üdvözülés bizonyossága) és igazságosság (elkárhozás lehetősége) közötti ellentmondást a katolikus teológia is a 20. századra szüntette meg. „A teológiai reményben úgyszólván »megőrződve megszűnik« az isteni igazságosság és az isteni irgalmasság »antitézise«, elsősorban nem »elméleti síkon«, hanem egzisztenciálisan: az ember a természetfeletti reménnyel ad megfelelő egzisztenciális választ arra a tényre, hogy ezek a teremtmény szempontjából ellentétes tulajdonságok léteznek Istenben. Aki csakis Isten igazságosságára van tekintettel, az éppúgy nem tud reményt táplálni, mint aki csakis irgalmasságát látja: mindkettőjükön reménytelenség lesz úrrá, az egyiken a kétségbeesés, a másikon az elbizakodottság. Csak a remény van összhangban Isten minden ellentétén túl levő valóságával, akinek irgalmassága nem más, mint igazságossága, és igazságossága nem más, mint irgalmassága.”⁵⁴

Összefoglaló gondolatok és következtetések

Amint láttuk, a latin keresztény teológia folyamatosan egyensúlyt és kompromisszumot keresett az isteni kinyilatkoztatás és a társadalmi-politikai valóság között. Ha a változatlan is-

⁵¹ Bővebben fejti ki ezt Jacques Maritain, aki szerint a protestáns antropológia veleje, hogy „az ősbűn miatt az ember lényegileg megromlott”. Tehát a „kegyelem és szabadság problémáját [...] nagyon egyszerűen, szinte primitíven oldják meg: nincs többé szabad akarat, mert az ősbűn megölte. Röviden ez a predestináció és a reprobáció tana a protestáns iskolák értelmezésében, ez a szabadság nélküli kegyelem teológiája...” Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak–Budapest, 1996. 26–27.

⁵² Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, 1982.

⁵³ Az idézetek forrása: Chaunu: *Felvilágosodás*, 278.

⁵⁴ Josef Pieper szövegét idézi: von Balthasar, Hans Urs: *Mit szabad remélnünk?* Budapest, 2006. 114.

teni kinyilatkoztatást nevezzük a mindenkire vonatkozó közösségi elemnek, akkor a folyamatosan változó társadalmi valóság az a szubjektív (tér- és időbeli) elem, amelynek fényében fáradhatatlanul újra kell értelmezni az előbbit. Ez a kinyilatkoztatás legjobb megismerésének is módja, és egyben a szerves egyházi működés fenntartásának egyetlen lehetősége. Ez vált a keresztény teológusok legfőbb tanulságává a nyugati világban.⁵⁵ Márpedig a 18. századig minden politikát a keresztény teológia ismerői formáltak Európában, akik tovább keresték az egyensúlyt a közhatalom és a magánautonómia között. Az egyéni szabadságra éppúgy egyre nagyobb hangsúly került a világi szférában, mint a teológiában. Ghislain Lafont szerint „az egyháznak sokkal több időre volt szüksége ahhoz, hogy elismerje Krisztus teljes emberségét, mint ahhoz, hogy kimondja egylényegű istenségét”.⁵⁶ „Az emberi természetnek a koraközépkorban elterjedt pesszimista felfogását [...] a későbbiekben optimistább értékelés váltotta föl. Ez utóbbi a Teremtő képére és hasonlatosságára megalkotott ember gondolatából és abból az elképzelésből következett, hogy az ember képessé vált a teremtettség folyamatának továbbvitelére a földön, és ezáltal saját lelkének megmentésére.”⁵⁷ Talán nem véletlen, hogy a Nyugat ezzel párhuzamosan fokozatosan felfedezte a magánautonómia tiszteletbetartását és jogi formákkal való védelmét. Valószínűbbnek tűnik tehát, hogy az oltalmazó formulák egyéni szabadság védelmére fogását nem egyszerűen a felvilágosult kereskedőállamok találták fel, amint Constant állítja, hanem a római jog és a modern kereskedőállam között szerves kapcsolatot képezett a latin keresztény teológia fejlődése. Ilyen irányú sejtéseinket igazolni látszik a nyugati keresztény teológia rövid áttekintő elemzése. A középkorban a teológia egyensúlyi mechanizmusa mellett valóban észrevehető a közhatalom és a magánautonómia közötti egyensúlykeresés. Két kilengést érzékelhetünk, egyet a magánjog javára a 10–11. században, és egy másikat a közhatalom javára az abszolutizmus idején. Tendenciaszerűen azonban inkább a kettő közötti lassú egyensúlykeresésként írhatjuk le a középkori fejlődést. Ennek kiindulópontja az uralkodói hatalom korlátozása volt az olyan dokumentumokkal, mint a *Magna Charta Libertatum* vagy az Aranybulla. Utóbbi jelzi, hogy mindez nem csupán Nyugat-Európában, hanem Kelet-Közép-Európában is érzékelhető volt. Ezt jelzi számunkra néhány közép-európai dokumentum a középkor végéről és az újkor hajnaláról. Werbőczy Tripartitumában az igazságszolgáltatás területén a jogi formalizmus mellett teszi le voksát, amennyiben különbséget tesz a „természet-szerént” és a „törvény-szerént-való igazság” között, és megállapítja, hogy a bírónak nem lelkiismerete alapján, hanem „törvény-szerént” kell ítélnie.⁵⁸ Emellett a nemesség vonatkozásában „kodifikálták” a magánszemélyek védelmét a közhatalommal szemben. A *neminem captivabimus nisi iure victum* elve szerint 1430-tól tilos volt a nemeseket jogerős bírsági ítélet nélkül bebörtönözni Lengyelországban.⁵⁹ Mindez a joguralom és a magánau-

⁵⁵ Szépen fogalmazza meg ezt Ghislain Lafont: „... a teológia nem más, mint a hit sohasem lezáruló megértése a kultúra eszköztárának segítségével, továbbá lehetőség arra, hogy a hit fényében meg-történjék a kultúra színváltozása...” Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, 17–18.

⁵⁶ Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, 79.

⁵⁷ Gurevics: *Az individuum a középkorban*, 20.

⁵⁸ Werbőczy István [1745]: *Az Magyar, és Erdély Országának Törvénykönyve 1514*; Nicolai Endes, de Csík Sz. Simón, Prologi, Titulus I. és Titulus XV. A könyv elérhető a kolozsvári könyvtár honlapján: http://documente.bcucuj.ro/web/bibdigit/patrimoniu/BCUCLUJ_FCS_RARE755_1.pdf A fenti megállapítások jelenkori jelentőségét vizsgálja: Éless Tamás – Farkas Zsolt: *A polgári perről a tárgyalási elv megközelítésének változásai tükrében*. Magyar Jog (szerk. Németh János), 57. évf (2010) 1. sz. 1–12.

⁵⁹ Davies, Norman: *Lengyelország története*. Budapest, 2006. 1009.; Ráduly Zuzsanna: *A lengyelek története*; elérhető: http://szlavintezet.elte.hu/szlavtsz/slav_civil/lengyel-tortenelem.htm

tonómia erősödésének az irányába mutat, ami a fentiek alapján párhuzamba állítható az emberi és egyéni értékek keresztény gondolkodásban való hangsúlyossá válásával. Érdekes megjegyezni, hogy a fenti példák segítségével jóval folyamatosabb képet rajzolhatunk a magánjogi autonómia fejlődéséről Constant-nál, aki az ókori görög demokrácia korlátainak bemutatása után közvetlenül az 1679-es *Habeas Corpus Actre* tért át. E példák is a középkori fejlődés jelentőségére hívják fel a figyelmet.

További következtetésként levonható, hogy az európai civilizációtörténetben valóban szerveesebb a közhatalom és magánautonómia közötti egyensúlykeresés, mint a közvetlen képviselet vagy az általános választójog. Míg ez utóbbi a görög demokráciaeszmény 24. századdal későbbi felelevenítéseként értelmezhető, addig az előbbi mintázatát számos ponton kimutathatjuk a 2 évezredes keresztény teológia- és társadalomtörténetben. Egyetértünk tehát Fareed Zakariával, aki szerint Európát hosszú évszázadokon keresztül nem a széles választói réteg különböztette meg a világ többi részétől, hanem a tények köz- és magánügyekben egyaránt pártatlan mérlegelése.⁶⁰

⁶⁰ Zakaria: *The Rise of Liberal Democracies*, 25–26.